المحاولة الرشدية ومرجعياتها الإسلامية

مقداد عرفة منسية
كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية تونس

"وطالت الأيام فعاد ما كان منكرا عندهم مألوفا وما إعتقدوه كفرا وزندقة إيمانا ودينا حقا" (ابن طملوس) (1)

أهتم الباحثون كثيرا ومازالوا يهتمون بتأثير إبن رشد والفلسفة الرشدية في نشأة الفلسفة وتطورها في الغرب اللاتيني. ودار النقاش حول تحديد جوانب الفلسفة الرشدية التي كان لها هذا التأثير وعلاقة فلسفة إبن رشد نفسه بما يسمي بالرشدية اللاتينية. وقد تركزت المشكلة على علاقة المضمون الفلسفي بحقائق الشرع. أي مشكلة وحدة الحقيقة أو ثنائيتها. وإذا ما عدنا بإبن رشد إلى إطاره الإسلامي تبرز حينئذ جوانب من فكره لاتبرز في الإهتمام الأول. ويتضح أنه لم يكن في وسعه أن يحدد محتوى العلاقة بين الحكمة والشريعة لو لا خطّة على درجة كبيرة من الأحكام أو جد من خلالها توازيا يتعلق بالشكل أساسا بين الحكمة وبين العلوم الإسلامية البحتة. فحاول بذلك تحقيق أمر كان همه الأساسي. وهذا هو بعينه ما نعنيه بالمحاولة الرشدية.

أ ـ المحاولة الرشدية من حيث المحتوى : الحكمة والشريعة

إذا ما وضعنا المحاولة الرشدية في إطارها الإسلامي تبرز اللعيان أهمية كتب إبن رشد الثلاثة والتي لم تترجم إلى اللاتينية وهي فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال والضميمة. والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. وبضاف إليها بالطبع كتاب تهافت التهافت2 وليس موضوعنا هنا هو دراسة العلاقة التي يثبتها إبن رشد بين الحكمة والشريعة. فقد توفر من الدراسات ما يغنينا عن ذلك. بل نكتفي بالتذكير ببعض العناصر التي نحتاج إليها في غرضنا.

لا تتضح العلاقة التي يضعها إبن رشد بين الحكمة والشريعة إلا بتحديد العلاقة بين الظاهر والتأويل داخل الشرع نفسه. ومن هنا تبرز أهمية التأويل وضرورته بالنسبة إلى محتوى الشرع في علاقته بالحقائق الفلسفية. ويثبت إبن رشد مشروعية النظر الفلسفي بكون الشرائع "تدعو إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق" 3 أي إلى المنطق والفلسفة. أما إتفاق الحكمة والشريعة فيثبته إبن رشد نظرا إلى أنه " لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق. بل يوافقه ويشهد له" 4 . إن وجود مرجعيتين للحقيقة وهما الحكمة والشريعة هو الذي حتم علي إبن رشد طرح إشكالية التأويلة، والتأويل الذي هو الفهم الفلسفي البرهاني يتحدد من ذاته لا محالة، ولكن يتحدد كذلك في مقابل الظاهر وفي علاقة متينة به. وحينئذ لاتخلو العلاقة بين الحقائق الفلسفية وما ورد به الشرع من ثلاثة إمكانات : فإما هو أمر سكت عنه الشرع. فلا تعارض إذن. وإما نطق به الشرع "فلا يخلو ظاهر الشرع أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفا. فإن كان موافقا فلا قول هنالك وإن كان مخالفا طلب هنالك تأويله" 5 . فكل حقيقة فلسفية أثبتها البرهان وخالفها ظاهر الشرع فإن هذا الظاهر يقبل التأويل ضرورة. و بذلك يثبت إبن رشد مشروعية التأويل. يقول إبن رشد : "ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر

الشـرع أن ذلك الظاهر يقـبل التـأويل على قـانون التـأويل العـربي" 6 . وهـذه العمليـة يصـفهـا إبن رشـد "بالجمع بين المعقـول والمنقـول" 7 . والأكثـر من ذلك أنه يوجد دومـا في الشـرع قـول ثان يؤيد في ظاهـره تأويل القـول الأول 8 . ويتـحـدد مـاهو ظاهـر ومـا هو باطن وتتحدد العلاقة بينهـمـا بالكيفـيـة التـالية: "الظاهـر هو تلك الأمثـال المضـروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلا لأهل البرهـان"9 .

2 ـ من حيث الشكل : إبن رشد والنماذج اللافلسفية

أ ـ النموذج الفقهي

إنه من الواضح أن المسـألة التي يطرحـهـا إبن رشـد فـي **فصل المقال** هـي ذات طبيعية فقيهة بالمقام الأول. إذ أنه يبحث فـي حكم الشرع في الفلسفة وفي آلتها التي هي المنطق. فهو يبدأ كتابه بقوله : "فإن الغرض من هذا القول، أن نفحص على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به ؟ إمـا على جـهـة الندب وإمّـا على جـهـة الوجوب 10 . أمـا بقـيـة ترتيب إبن رشـد لإستدلاله على وجوب الفلسـفـة والمنطق فـهي معروفة إذ يتبع برنامج النظر الفلسـفي وترتيبه التقليدي، فلا حاجة إلى التكلم فـيها من جديد 11 . والنـتيجة هنا هي أن أصبح المنطق والفلسـفة جزءا من الإيمـان، إيمان الفـيلسوف. "فـقد يجب على المؤمن بالشرع المتـمثل أمره بالنظر في المـوجودات، أن يتقدم قـبل النظر، فيعرف هذه الأشيـاء التي تتنزل مـن النظر منزلة الآلات من العـمل" 12 . ثـم إن الفلسـفـة لم تظهـر في البـيـئة الإسلامية وحدها بل وجدت من قبل ذلك في مجتمعات أخرى أهم خاصية لها هي عدم مـشاركتـهـا إيانا فـي الملة. والقـصد هنا واضح وهو تبرئة دراسـة كـتب الأوائل التي لا يتـصـور التـفلسف بدونهـا. يقـول إبن رشـد : "وسـواء كـان ذلك الغيـر مـشـاركـا أو غـيـر مـشـارك فـي الملة، فـإن الآلة التـي تصـح بهـا التزكـية ليس يعتـبـر فـي صحة التزكـية بهـا كونها آلة لمشـارك لنا في الملة أو غيـر مشـارك، إذ كـانت فيهـا شروط الصحة. وأعني بغير المشارك من نظر في هـذه الأشيـاء من القدمـاء قبل ملة الإسلام" 13 . وبذلك يثـبت إبن رشد بوضـوح حيـادية البيـئة التي ظهـر فيهـا المنطق بالقـيـاس إلى حكـم الشـرع، بعد أن أثبت وجـوب هـذه الآلة. وتتـواصل هـذه المـوازاة الفلسـفـيـة الفـقـهـيـة من بداية **فصل المقال** إلى نهايتـه، مثل التوازي الذي يوجـده بين الضـرورة فـي معـرفـة الأقيـسـة الفـقـهـيـة بالنسـبـة إلى الفـقـيـه وبين الضـرورة فـي معـرفـة الأقـيـسـة المنطقـيـة بالنسـبـة إلى الفـيـلسـوف. ويبـرز هذا التـوازي أيضـا فـي تبـرير ظهـور الفلسـفـة اللاحق فـي تاريخ المـسـلمين بطريـان الحاجة إلى ذلك تمـامـا مـثلمـا هـي الحال بالنسـبـة إلى الفـقـه 14 . والقصد من ذلك واضح وهـو إقصاء تهمة البـدعة عن الـفلسـفـة بعد أن أقصى إبن رشـد عنهـا تهـمـة التكـفـيـر يجعلها واجبـة شـرعـا. وكـذلك الشـأن بالنسـبـة إلى التـوازي بين شـروط الفـقـيه المجتهد وشـروط الناظر فـي الفلسـفـة، "وهـو الذي جمع أمرين : أحدهمـا ذكاء الفطرة، والثـاني العدالة الشـرعيـة والفـضيلة الخلقيـة" 15 . وكـذلك المضـرة العـارضة (أي كونها ليست ذاتية) للناظر فـي الفلسـفـة لهـا مـا يماثلهـا فـي الفـقـه. "فـإذا لا يبـعد أن يعرض فـي الصناعة التـي تقتضي الفضيلة العلمية (الفلسفة) مـا عـرض فـي الصناعة التي تقـتضي الفـضيلة العـملية (الفـقـه)" 16 . ثـم إن إبن رشـد يقـوم بعـمل الفـقـيـه من نـاحيـة تحديد الأمـر والنهي، فـهو يرى مثلا وجـوب أن ينـهى أئمـة المـسلمين عن كـتب البرهـان من ليـس أهلا لهـا 17 .

ولا يقـف إبن رشـد فـي هـذه المـحاولة عـند عـمل الفـقـيه المجتهـد الذي يبـحث عن

حكم شرعي. بل يتجاوزه إلى عمل الأصولي الذي يحدد أصول الفقه الواجب رعتمادها. فهو يناقش حقيقة الإجماع وشروطه ومجاله ويستعمل في **مناهج الأدلة** مقاصد الشرع. إذ كان موضوعه في هذا الكتاب هو ذكر الظاهر من العقائد التي قصد الشارع أن يعتقدها الجمهور متحريا "في ذلك كله مقصد الشارع" 18 .

ب ـ النموذج الكلامي

في هذا الإجتهاد الفقهي يسعى إبن رشد إلى تطويع المصطلح لينطبق حكم الشرع على الفلسفة في الإتجاه الذي يريده. يقول إبن رشد : "... فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات. وإعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ـ أعني من جهة ما هي مصنوعات ـ فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها. وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم. كانت المعرفة بالصانع أتم..." 19 .

وحتى إن تكرس القول بالعناية كقول فلسفي منذ أفلاطون (ثم عند الرواقية ثم في الأفلاطونية المحدثة ثم عند إبن سينا) فلا يمكن إعتبار هذا التعريف الرشدي قد تحدد فلسفيا بالربط الذي يقوم به إبن رشد بين القول بالعناية والقول بأن الله صانع العالم 20 . إذ أن دليل العناية يستعمله إبن رشد علي أنه دليل شرعي إستمده من القرآن مباشرة وإستعاض به عن أدلة المتكلمين في إثبات الوجود الإلهي التي منها إثبات حدوث العالم. ويرد به في الوقت نفسه على قول الدهرية الذي ينفيه القول بالصنعة 21 . يقول إبن رشد : "مثال العلماء في ذلك مثال من نظر إلى المصنوعات التي عنده علم ببعض صنعتها وبوجه الحكمة فيها ولا شك أن من حاله من العلم بالمصنوعات هذه الحال، هو أعلم بالصانع من جهة ماهو صانع. من الذي لا يعرف من تلك المصنوعات إلا أنها مصنوعة فقط" 22 . فبات إذن من الواضح أن هذا التعريف الرشدي للفلسفة يقوم على إيجاد تواز بين عمل الفيلسوف وعمل المتكلم إصطنعه أبو الوليد. ويبقى تعريفه للفلسفة. وللإقتناع بذلك يكفي أن نورد التمييز الخلدوني الشهير بين الفلسفة وعلم الكلام. يقول إبن خلدون: "وإعلم أن المتكلمين لما كانوا يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود الباري وصفاته. وهو نوع إستدلالهم غالبا. فالجسم الطبيعي الذي ينظر فيه الفيلسوف في الطبيعيات. هو بعض من هذه الكائنات. إلا أن نظره فيها مخالف لنظر المتكلم . وهو ينظر في الجسم من حيث يتحرك ويسكن. والمتكلم ينظر في من حيث يدل على الفاعل. وكذا نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته. ونظر المتكلم في الوحود من حيث إنه يدل على الموجد" 23 . ولا يسعنا إلا الإشارة على سبيل المثال إلى الشبه الشديد الموجود بين التأسيس الشرعي الرشدي للنظر الفلسفي ومحاولة الأشعري في تأسيس علم الكلام على مقتضيات الشرع. يكفي أن نذكر رسالته في **الإستحسان في الخوض في علم الكلام** 24 . وهي التي يرد فها على بعض الحنابلة لأنهم إعتبروا علم الكلام بدعة وضلالة. مبينا أن أصوله مستمدة من القرآن والسنة وأن القياس والنظر والمجادلة تتأسس في الشرع. ويبرز الحاجة الطارئة إلي علم الكلام بقيسها على الحاجة إلى الفقه الطارئة.

وإن كان إبن رشد قد إستاء من إدعاء كل فرقة أن تأويلها هو الوحيد المطابق لمضمون الشرع. فترمي الفرق الأخرى بالدعة والكفر. فإنه لم يمتنع من القيام بما عابه على هذه الفرق وتحديد الفرقة الناحية بالإعتماد علي الحديث النبوي الشهير: "ستفترق أمتي على إثنتين وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة". تماما مثلما فعل

الغزالي قبله في **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة** 25 . وتكون الفرقة الناجية في نظر إبن رشد حينئذ هي "التي سلكت ظاهر الشرع، ولم تؤوله تأويلا صرحت به للناس" 26

ولا يقتصر هذا الشبه بين المحاولة الرشدية وبين التقليد الكلامي على الشكل بل يتجاوزه إلى المضمون أحيانا. فنجد تداخلا بين بعض الآراء الرشدية والآراء الكلامية، مثل الحل الذي يختاره إبن رشد فيما يتعلق بالمشكلة الشهيرة التي خاض فيها المتكلمون كثيرا وهي معرفة أول واجب على المكلف. فيتحدث عن "معرفة الطريق التي تفضي إلى وجود الصانع إذ كانت أول معرفة يجب أن يعرفها المكلف" 27 . وكذلك الشأن في إختيار إبن رشد لحلول كلامية أخرى كقوله بأن "القرآن الذي هو كلام الله قديم وأن اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه لا لبشر" 28 . ولا نستبعد أن يكون إبن رشد إستوحى عبارة "الطريق التي نصبها الشارع" 29 . من فكرة مميزة للفكر الكلامي ترتبط بالأسس الأنطولوجية في عملية الإستدلال بالدليل على المدلول، فيكون الله بموجبها قد نصب الأدلة ليتبعها من حيث وجوب الإيمان بها نظرا لإستناد الأدلة إليها. وساد القول بتعاكس الدليل والمدلول، أي أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول. وهو ما تميز به الكلام المتقدم وتخلى عنه الكلام المتأخر عندما تبنى المنطق الأرسطي 30 .

3 ـ إبن رشد والقول بالظاهر

أ الظاهر والباطن في الشرع

إن كان الشرع موجها إلى كل الناس حسب مستوياتهم في التصديق فهو ينقسم ضرورة الى ظاهر وباطن. ونتيجة لذلك فلا يحمل كله على ظاهره ولا يؤول كله. ولذلك يؤكد إبن رشد على إجماع المسلمين: "على أنه ليس يجب أن تحمل الفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل" 31 . فيوجد ظاهر من الشرع لا يجوز تأويله وإلا كان التأويل بدعة أو كفرا، كما يوجد ظاهر يجب تأويله وإلا كان بدعة أو كفرا (مثل آية الإستواء، وحديث النزول، يتأولهما الأشاعرة والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره) 32 . ويبقى التأويل دوما من إختصاص أصحاب البرهان 33 . فلا تودع هذه التأويلات إلا في كتب البراهين لكي لا يدركها إلا أهل البرهان 34 . بل الأكثر من ذلك "يجب على أئمة المسلمين أن ينهوا عن كتب البرهان من ليس أهلا لها" 35 . نجد هنا قولين، الأول هو عدم التصريح للجمهور بما سكت عنه الشرع 36 . والثاني يقصر التأويل على الفلاسفة وعدم التصريح به للجمهور. وفي كلتا الحالتين يجب الوقوف بالجمهور عند ما صرح به الشرع 37 . ولذلك كان كتاب الكشف عن مناهج الادلة كتابا في اصول الدين، إذ كان موضوعه هو التعريف بأصول الشريعة 38 . أراد به صاحبه على حد قوله "فحص الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها" 39 . وقد ناقش فيه إبن رشد مذاهب الفرق الإسلامية المختلفة من حشوية وصوفية ومتكلمين، مركزا حديثه علي متكلمي الأشعرية. ومن هذه الناحية إجتهد في **مناهج الأدلة** في رد التأويلات التي أضلت في نظره عن فهم مقصد الشريعة 40 . ولذلك كان هذا الكتاب في الوقت نفسه كتاب شكوك على نظريات المتكلمين ومقدماتهم وطرق إستدلالهم. حاول إبن رشد فيه تجاوز التأويلات المحدثة نظرا إلى "الفساد العارض لهذه الشريعة من التأويل" 41 . والرجوع إلى مقاصد الشرع وحمل الجمهور على عقيدة الظاهر طبقا لهذه المقاصد. وفي هذا الإتجاه يحبذ إبن رشد أهل

الظاهر على أهل التأويل. يقول إبن رشد : "الصدر الأول إنما صار إلى الفضيلة الكاملة والتقوى بإستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها. ومن كان منهم وقف على تأويل لم ير أن يصرح به. وأما من أتى بعدهم. فإنهم لما إستعملوا التأويل قل تقواهم. وكثر إختلافهم وإرتفعت مجبتهم وتفرقوا فرقا" 42 .

ويوجد بالإضافة إلى ذلك تقسيم فلسفي جعل إبن رشد يميل إلى أهل الظاهر. وهو تقسيم الفلسفة التقليدي إلى نظرية وعملية وكيفية تحقيق كل منهما. فغاية العلم في حق الجمهور هو العمل. بينما غاية الفيلسوف هو العلم والعمل معا. لذلك كان الوقوف عند الظاهر أجدى بالنسبة إلى الجمهور. يقول إبن رشد :"الفحص في الأمور العملية عما سكت عنه الشرع أتم وخاصة في المواضع التي يظهر أنها من جنس الأعمال التي فيها حكم شرعي. وذلك اختلف الفقهاء في هذا الجنس فمنهم من نفى القياس وهم الظاهرية ومنهم من أثبته وهم أهل القياس وهذا بعينه هو لاحق في الأمور العلميــة ولعل الظاهرية في الأمور العلميــة أسعد من الظاهرية في الأمور العملية"43 .

ب ـ إبن رشد والظاهرية

ما هي هذه الظاهرية التي يحيل عليه إبن رشد ويفضلها على تأويلات المتكلمين والتي يميز فيها بين بعدين يفضل أحدهما على الآخر ويرتبهما ترتيبا تاريخيا؟ يمكن أن نلمس أول تعبيرات الظاهرية النظرية عند من يسمون بالصفاتية السلفية الذين قاوموا جهما بن صفوان في تفسيره السلبي للصفات الإلهية. حتى إشتهر بنفي الأسماء والصفات وأتهم بالتعطيل. والصفاتية السلفية هم الذي يذكرهم الشهرستاني في **الملل والنحل** 44 ويسميهم الأشعري في مقالات الأسلاميين 45 أصحاب الحديث وأهل السنة (نذكر منهم مقاتل بن سليمان وسفيان الثوري ومالك بن أنس وأحمد بن حنبل وداود الاصفهاني). وما يهمنا هنا هو قولهم بالظاهر ونفي التأويل. تأويل الآيات الخبرية. ويتصف موقفهم بالتوقف الكامل في المتشابهات فيجرون الصفات الخبرية على ظواهرها من غير تأويل الجهمية ثم المعتزلة ولا تشبيه المشبهة التي تقول بالتفسير الحرفي (و كان من بين أهل الحديث من كان مشبها) 46 . وتحددت الظاهرية إذن من حيث موقفها من متشابه القرآن مثلما يشير إلى ذلك إبن خلدون 47. وتجنب الخوض في تفصيل الأسماء والصفات الواردة في القرآن وفي الحديث. وإجراء الصفات كما وردت خبرا. يقول أحمد بن حنبل : لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله. فهو تورع من إطلاق لفظ لم يرد من قبل السمع. لذلك رفض أن يجادل في هذا الموضوع. ومن هنا تأتي خصومته للمتكلمين تماما مثل مالك بن أنس الذي ينعت المتكلمين بـ "أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته ولا يسكتون عما سكتت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان" ثم قولته الشهيرة : "الإستواء معلوم والإيمان به واجب والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة" 48 . هذا أساس الموقف الظاهري النظري وهو عقيدة بلا كيف التي تقوم على إثبات الصفات الخبرية جملة من غير تشبيه ولا تأويل. أي إيمان بالظاهر و توقف عنده والعمل به وزجر من خاض فيه وسأل 49 . إذن هي رد فعل على كل مجهود المتكلمين. الذي هو مجهود يمكن وصفه بأنه عقلنة لمعطيات الوحي. ولذلك فهو لا يقوم بدون تأويل. أي فهم الشرع بمقتضيات العقل. فرفض مالك بن أنس للتكيف هو رفض لمشروعية علم الكلام. لأن علم الكلام هو الذي يهتم أولا

وبالذات بفهم الكيف الذي تنسب الصفات وفقه إلي الذات. ومن هنا تأتي خصومة ظاهرية الحنابلة للمتكلمين المعتزلة ثم الأشاعرة. تماما مثل إبن رشد.

ولا يمكن الحديث عن الظاهرية ونهمل ذكر إبن حزم الأندلسي. فنجده في ظاهريته العقدية (خلافه مع المدارس الكلامية وخاصة منها الأشعرية) أو الفقهية (المالكية وأصحاب الرأي والقياس) يتحمس لتبني المنطق وعلوم الفلسفة (الرياضيات والطبيعيات بصفة خاصة). فيعلل العلوم الحادثة بالحاجة الحادثة. مثلما رأينا إبن رشد يبرر وجود الفلسفة فيقارنه بوجود الفقه الطارئ في المجتمع الإسلامي. ويبرز موقف إبن حزم من هذه العلوم وإعادة ترتيبها كيف إنتهت هذه العلوم (وخاصة منها علوم الأوائل) بأن وجدت مكانها في الحياة الفكرية وتنظيم التدريس بالأندلس. الأمر الذي سيلاحظ إبن رشد إستحالة الإحتفاظ به. ويمكن القول إذا إن إبن حزم قصد إلى التوفيق بين الفلسفة والديانة. ويتفق ذلك مع الظاهرية في نظره لأن النص حقيقة والبرهان هو الفيصل بين الحق والباطل. فلا سبيل إلى أن يختلفا. وهو ما يقوله إبن رشد من أن "الحق لا يضاد الحق". وهو يصرح فعلا بإتفاق الفلسفة والشريعة. وبكون الفلسفة ذاتها تثبت الحاجة إلى الشريعة. تماما مثل إبن رشد كما سنرى. ومن هنا نرى كيف تترابط ظاهرية إبن حزم وتبنيه للمنهج والنظريات الفلسفية. فلا "فرق فيما تصح به الأحكام الشريعية وبين ما تصح به القضايا الطبيعية في مرتب البرهان" 50 . وهنا تبدو الظاهرية. بما هي معاملة النص مباشرة بتجاوز الوسائط التاريخية المترسبة. وكأنها تتآزر في بعدها الفقهي وفي بعدها النظري. في الموقف من الحقيقة ومن طرق معرفتها. وبذلك يبرز إبن حزم وظيفة العقل الأساسية في فهم الوحي. ولكن ذلك يتطلب منا بعض التوضيح. ذلك أن كون إبن حزم يوفق بين الفلسفة والديانة. لا يعني أن الفلسفة تضمن الخلاص. فلا نرى إبن حزم يحتفظ بالميتافيزيقا الفلسفية (وإن تأثر ببعض جوانبها). فالله الذي ليس بعلة ولا يخلق لعلة. وفي هذا يتعارض إبن حزم مع الفلاسفة (في المستوى الميتافيزيقي من حيث علاقة الله بالعالم) ومع المعتزلة (في المستوى الغائي. أي القول بالصلاح). فلا إيحاب على الله الذي خلق كل شيء لغير علة أو جبت عليه أن يخلق 51 . فالعلة في تلازمها مع المعلول لا مجال لها إلا في الطبيعات. لا في الإلهيات ولا في الشرعيات. والإنسان لا غنى له عن النبوة في الثلاث غايات : إصلاح النفس ودفع مظالم الناس والمآل. فلا يتم ذلك "إلا بالنبوة وأما بالعلوم الفلسفية:.. فلا أصلا" 52 . أي أن النبوة تبقى ضرورية في الأخلاق والسياسة والمصير. وهو عين ما يقوله إبن رشد من أن نجاة الجمهور يكون بإتباع الظاهر من تعاليم الشرع. إذن فما هي علاقة الفلسفة بالوحي؟ يجب أن نعود هنا إلى البرنامج الكلامي وإلى أصول الدين في مستوى العقائد الواجب إثباتها: إثبات الوجود الإلهي وتوحيده وإثبات الرسالة. فيمكن القول حينئذ إن إبن حزم يبقي عليها ولكن الإستدلال عليها لم يعد يتم بالمنهج الكلامي التقليدي وبالمقدمات الطبيعية الكلامية التقليدية كالقول بالجزء الذي لا يتجزء أو إن العرض لا يبقى وقتين وإنه لا يقوم بالعرض وبالخلق المتجدد. وهي المقدمات النظرية التي تتعارض تماما وطبيعيات أرسطو والتي سيبطلها إبن رشد في **مناهج الأدلة**. ولكن إبن رشد سيكتفي بتحديد الظاهر من العقائد المقصودة من الشارع. أما إبن حزم فهو يعوض الإستدلال الكلامي بالمنطق وطبيعيات الكلام بالنظريات الفلسفية في البرهنة على المعتقد. فالبراهين أصبحت ذات طبيعة رياضية وطبيعية فلسفية. وهو دور علم العدد

وعلم الهيئة والتشريح. وكل ذلك يبرز ما عابه الفلاسفة على المتكلمين قبل إبن حزم وبعده، ومنهم إبن رشد، وهو قصورهم المنطقي. ومن هنا يمكن صياغة المباحث الكلامية التقليدية صياغة فلسفية وإثباتها بالبراهين المنطقية. وكأن إبن حزم توغل في صهر الحكمة والشريعة أكثر مما فعله إبن رشد.

ومن هنا نأتي إلى وصف الآلية التي تخضع لها الظاهرية في رفضها التأويل. إنه بإستثناء الظاهرية الأولى (أحمد بن حنبل وغيره) نلاحظ لدى جل المنتمين إلى الظاهرية عمليتين: عملية إقصاء وعملية الحاق أو ضم. فقد رأينا بالنسبة إلى إبن حزم إقصاءه للقياس الفقهي (الذي يقوم على عدم التعليل في الشرعيات) وللقياس الكلامي (الإستدلال بالشاهد على الغائب) ولطبيعيات الكلام التقليدية، ويرافق ذلك تبنيا للمنطق الفلسفي وطبيعيات الفلسفة. وهو ما قام به إبن رشد نفسه في **فصل المقال**. فأقصى توسط الكلام بين ظاهر الشرع وبين فهم الناس له. وأبقى إلى جانب عقيدة الظاهر التأويل البرهاني الذي يختص به الفلاسفة ولا يصرح به للجمهور. ولكن في كل هذه الحالات تعوض دعوى ابطال التأويل بمجموعة من النظريات الفلسفية وغيرها يفهم من خلالها النص، فيؤول إذن. فبإستثناء الظاهرية الأولى لا يمكن للأخريات الإستغناء عن نظرية للعلم وللوجود يفهم النص من خلالها. وقد ذهب الغزالي إلى أكثر من ذلك عندما قال في **فيصل التفرقة** إن الرافضين للتأويل لا يسعهم الوصول بالرفض إلى غاياته والاستغناء عن التأويل مطلقا. فحتى الحنابلة المتشددون في رفض التأويل أضطروا إلى تأويل عدد من الأحاديث 53 . ولا يخالف إبن رشد الغزالي هنا إلا في إستئثار الفلاسفة بهذا التأويل وفي عدم التصريح به للجمهور 54 .

والملاحظ هنا هو أن الظاهرية النظرية تقبل القياس في العمليات وترفض التعليل الطبيعي العقلي وتأويل النص. أما الظاهرية العملية فهي تقبل التعليل في الطبيعة وترفض التعليل والرأي والقياس في الشرع. ولعل ما قام به إبن حزم من الجمع بين البعدين تم على أساس التمييز بين التأويل أو عدمه في العقائد والتعليل أو عدمه في أحكام الشرع. وهذان هما بعدا الظاهرية اللذان أشار إليهما إبن رشد. ونعتقد أنه لم يتحدث عن الظاهرية إلا هو مستحضر في ذهنه هذه المعطيات، وبدون ذلك لا نفهم تمييزه بين بعدين (أو نوعين) في الظاهرية ونقاشه لهما. فحبذ الظاهرية النظرية (أي أن لا يفحص عما لم تأمر به الشريعة وأن يسكت عما سكتت عنه وأن لا يصرح به للجمهور) على الظاهرية العملية (أي الفقهية التي تنفي أن يكون القياس أصلا من أصول الفقه) التي جعلها لا حقة تاريخيا. وبذلك يصبح في وسعنا فهم قوله: "ولعل الظاهرية في الأمور العلمية أسعد من الظاهرية في الأمور العملية" (54) خاصة إذا ما تذكرنا إنتماءه المالكي. وندرك بذلك موافقة إبن رشد للظاهرية النظرية في ضرورة التمسك بظاهر النص وفي خصومتها التقليدية للأشعرية لتمسك هؤلاء بضرورة التأويل.

ولعل السؤال الأساسي الذي تطرحه عليها الظاهرية والذي سيجيب عنه إبن رشد بطريقته ووفق برنامجه هو التالي : هل أنه من الضروري توسط النظرية. أي المجهودات النظرية التي يصوغها الإنسان لفهم الشرع بالتعليل والتأويل، وهذا يؤول إلى التساؤل عن إمكانية عقلنة الإيمان؟ أي بعبارة أخرى ماهي مشروعية فهم الدين الفهم الفلسفي والكلامي وهي لا تقوم ولا تتقوم بدون تعليل وتأويل.

+ ـ الفلسفة والنجاة

من الواضح أن الجمهور لايحتاج في نظر إبن رشد إلى التفلسف لضمان سعادته، فالشرع كاف لذلك إذ الشرع الذي مقصوده تعليم الجمهور يكفي في تحقيق "السعادة المشتركة للجميع" 55 . وهذا الموقف من الشرع يراه إبن رشد مطابقا لموقف الحكماء، إذ كثيرا ما يؤكد على كون الفلاسفة قالوا دوما بوظيفة الشرع في ضمان سعادة الجمهور. "الحكماء بأجمعهم يرون في الشرائع هذا الرأي أعني أن يتقلد من الأنبياء والواضعين مبادىء العمل والسنن المشروعة في ملة ملة" 56 . وتتمثل حكمه الشرائع في أنها إهتمت بالجمهور دون أن تهمل الخواص. فلا نجد شريعة من الشرائع إلا وقد نبهت بما يخص الحكماء وعنيت بما يشترك فيه الجمهور" 57 .

سبق أن تحدثنا عن عدم التصريح بالتأويلات الفلسفية للجمهور، لكن إبن رشد لا يقف بهذا الحجر عند المحتوى التأويلي، بل يجعله يشمل تحديد العلاقة بين الحكمة والشريعة نفسها وهو ما كان موضوع **فصل المقال**. يقول إبن رشد : "ينبغي أن يقر الشرع على ظاهره ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة. لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم دون أن يكون عندهم برهان عليها وهذا لا يحل ولا يجوز" 68 . ويحق لنا حينئذ أن نسأل إبن رشد لماذا خاض في هذه المسائل وقيدها في كتب لا تنعت حتما بكونها برهانية وتبقى إذن في متناول من هو ليس من أهل الحكمة؟ إذا ما وثقنا في كلام إبن رشد بدا لنا حينئذ أن إبن رشد لم يكن ينوي كتابة **فصل المقال** و**لا الكشف عن مناهج الأدلة** ولا حتى **تهافت التهافت**، إذ أنه لم يكن ليتكلم في العلاقة بين الشريعة والحكمة وأحكام التأويل، بل إضطر إلى ذلك لتدارك ضرر وقع وتفشى وإستفحل من جراء التأويلات. وهو يحمل الأشعرية والغزالي مسوولية ذلك "والصواب كان الا يصرح بالحكمة للجمهور. وأما وقد وقع التصريح فالصواب أن تعلم الفرقة من الجمهور التي ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة أنها ليست مخالفة" 59 . ويقول أيضا : "ولولا شهرة ذلك عند الناس، وشهرة هذه المسائل التي ذكرناها، لما إستخرنا أن نكتب في ذلك حرفا، ولا أن نعتذر في ذلك لأهل التأويل بعذر، لأن شأن هذه المسائل أن تذكر في كتب البرهان" 60 . فهو يقر بصريح العبارة أنه ألف **فصل المقال** للرد "على من ظن في الحكمة أنها مخالفة للشريعة" فحاول أن يبيّن موافقة الحكمة للشريعة 61، بينما ألف **الكشف عن مناهج الأدلة** في الإتجاه المعاكس، أي لإبطال القول إن الشريعة مخالفة للحكمة، وذلك بالتعريف بأصول الشريعة "فإن أصولها إذا تؤملت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أول فيها" 62 . وكذلك الحال بالنسبة إلى **تهافت التهافت** الذي يقول عنه إبن رشد : " كل ما وضعنا في هذا الكتاب فليس هو قولا صناعيا برهانيا وإنما هي أقوال غير صناعية بعضها أشد إقناعا من بعض"63 .

5 ـ محاولة تقييم

إن النزعة الغالبة على هذه المحاولة الرشدية هي التشاؤم والحزن العميق. إذ يقول : "إن النفس ـ مما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والإعتقادات المنحرفة ـ في غاية الحزن والتألم، وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه إلى الحكمة. فإن الإذاية من الصديق هي أشد الإذاية من العدو. أعني أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة... وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة" 63 . بهذه النفسية عاد إبن رشد إلى موقف الحنابلة من تبديع علم الكلام وتكفيره، وقال إن إبقاء الشرع على ظاهره أقرب من الفلسفة أو من الحقيقة من تأويلات

المتكلمين 65 . لا محالة يبدو لنا التأويل الكلامي أول منافس للتأويل الفلسفي، لأن الإثنين يقدمان صياغة عقلية لمواضع كثيرا ما تكون مشتركة ويقترحان حلولا متقابلة. وإبن رشد نفسه لا ينفي هذا البعث العقلي حتى عن الأشعرية 66 . إلا أنه أقصى هذا التأويل المنافس على أساس ما عابه الفلاسفة دوما على علم الكلام وهو قصوره المنطقي. أي وقوفه عند المستوى الجدلي دون المستوى البرهاني. يقول إبن رشد "ليس في قوة صناعة الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة. إذ أغنى مراتب الكلام أن يكون حكمة جدلية لا برهانية" 67 . فليس الكلام بطريقة برهانية صناعية وليس هو بالطريقة الشرعية 68 . وليس في قدرة الجمهور قبول طريقته 69 . وقد إلتجأ إبن رشد إلى الإستناد التقليدي إلى السلف وإستعمل آلية التبرير الشرعي لتبرير ممارسة الفلسفة مستوحيا في ذلك من مجهود المتكلمين وحتى المتصوفة. 70 . ليقصي تأويلات الأشاعرة وتأويلات الغزالي المنافسة. حتى وإن قبلها مرارا عديدة (مثل تقسيم أقوال الشرع إلى خمسة أصناف ما يحمل منه على ظاهره وما يؤول، وتنزيلها في مرتبة من مراتب الوجود الخمسة : الذاتي والحسي والخيالي والعقلي و الشبهي 71 .

كيف نحكم على هذا التشاؤم؟ نلمس لدى إبن رشد جهدا يتصف بصدق اللهجة دافعه الوضعية التي رأى فيها الفلسفة. فأراد النجاة بها حتى بقبول الإقتراب من الظاهرية النظرية لاقصاء كل التأويلات غير الفلسفية. فكان هذا الإقتراب شكليا بالدرجة الأولى. أي أنه كان له وظيفة الخطة المحكمة في محاولة إبن رشد. فلا هو كان ليرضى بقول السلف بإبطال التأويل إطلاقا. ولا كان السلف ليرضى بالقول الرشدي بإتفاق الحكمة والشريعة وبإقتراب الفلسفة من عقيدة الظاهر. ويكفي لذلك أن نذكر رد إبن تيمية اللاحق على إبن رشد حتى وإن لم يكن شديدا معه 72 . ومن حيث تفاؤل الفيلسوف وتشاؤمه في خصوص مصير الفلسفة ودورها في المجتمع لا يسعنا إلا أن نشير إلى الفرق الشاسع بين الفارابي مثلا وإبن رشد. إذ يبود الثاني في منتهى التشاؤم لأن همه الأول كان النجاة بالفلسفة للخاصة كيلا تنقرض. بينما حاول الأول أن ينظم النظر (العلم والآراء الصحيحة) والعمل (الاخلاق والسياسة والاجتماعات الفاضلة والمصير) على أسس فلسفية حتى وإن قبل دور الملة في السياسة المدنية. ويبدو ذلك واضحا في آراء **اهل المدينة الفاضلة** مثلا 73 . يقول الفارابي "فإذا الفلسفة ضرورة أن تحصل موجودة في كل إنسان بالوجه الممكن فيه" 74 . وحتى إن ألف إبن رشد في السياسة الفلسفية معترفا بمشروعيتها. إذ أنه شرح **جمهورية أفلاطون** 75 . وضمن هذا الشرح كثيرا من آرائه الخاصة مقتديا في ذلك بالفارابي. فهو يبدو وكأنه تخلى في الكتب التي إعتمدناها هنا عن مشروع الفارابي في تقنين الحياة البشرية بالإعتماد على المبادىء الفلسفية 76 . وكذلك يبقى إبن رشد بعيدا عن مشروع المتكلمين في فهم الدين بمقتضى العقل وتعميم هذا الفهم. ويكون من المفيد جدا أن نقارن نظريات المتكلمين التي رد عليها إبن رشد ونظريات مناهضيه اللاحقة وبين ردود علماء اللاهوت اللاتين على المذهب الرشدي. ونكتفي بمثال واحد على ذلك ندرك من خلاله أننا بإزاء نموذجين مختلفين تماما : وهو وضع الوسائط بين الإله والعالم أو رفعها والقول بفاعليه الله المباشرة أو فاعليته غير المباشرة وإرادته المطلقة أو المقيدة.

لقد كان لإبن رشد فعلا الفضل في أن يكون جسرا بين العالم الإسلامي

والعالم الغربي المسيحي، نظرا إلى الدور الذي إختص به في تاريخ الفلسفة المدرسية. وقد كان الشارح الأكبر رمزا للحقيقة الفلسفية التي تتسم دوما بالشمول وتتجاوز الحدود المكانيةوالزمانية. لذلك لم يكن تواتر الإضطهاد على التيار الرشدي في الغرب اللاتيني وعلى الفلسفة الرشدية في العالم الإسلامي مجرد صدفة. ومع ذلك فعندما نتحدث عن نزعة إبن رشد «العقلانية» وحتى «التنويرية» ينبغي أن ننتبه إلى أن إبن رشد قصر هذه الفلسفة على تعاليم ارسطو 77 . فيبدو إبن رشد وكأنه يريد أن يكبح جماح كل التطورات الفلسفية التي إنطلقت من إبن سينا والتي واصلها الغزالي وبقيت تغذي التفكير الفلسفي في المغرب (إبن طفيل وإبن عربي)وفي المشرق إلى حدود القرن السابع عشر (من السهروردي إلى صدر الدين الشيرازي).

والآن إن أردنا أن نصف مجملا المحاولة الرشدية من حيث قصد صاحبها فيمكن القول إنها أرادت الرجوع إلى "سلفيتين" الأولى في حق الجمهور وهي الرجوع بالعقيدة إلى الظاهرية بتجاوز تأويلات الأشاعرة، والثانية في حق الخاصة وهي الرجوع إلى تعاليم أرسطو الحقة (أي أقاويله العلمية) متجاوزين تأويلات بعض الشراح الهلينستيين والمسلمين. وقد كان مصير إبن رشد عند المنتصرين له في الغرب اللاتيني بإعتباره الشارح الأكبر، الذي إنتقى تعاليم أرسطو التي أعتبرت الحقيقة الفلسفية، يجيب عن حاجة طارئة وملحة كانت وراءها قوى جديدة ستؤدي شيئا فشيئا إلى النهضة. أما مصيره في العالم الإسلامي فقد رأيناه هو نفسه يعبر عن تشاوم عميق إزاء مصير الفلسفة. وكانت المرجعية الرشدية مزدوجة: من ناحية كتبه التي إهتم بها الشراح في الغرب اللاتيني ومن ناحية ثانية كتبه الأخرى التي لم تنقل إلى اللاتينية، وكل مجموعة تضع إبن رشد في إطار يختلف عن الآخر.

الهوامش

1 ـ إبن طملوس، **كتاب المدخل لصناعة المنطق**، نشرة ميكائيل أسين بلاصيوس، مدريد، 1916، ص 11 .

ب2 ـ نقل **تهافت التهافت** إلى اللاتينية حوالي سنة 1328 (ماجد فخري، إبن رشد فيلسوف قرطبة، بيروت 1982، ص 139).

3 ـ فصل المقال، منشور ضمن فلسفة إبن رشد، بيروت، الطبعة الثانية، 1399 / 1979، 19 .

راجع G.F. Hourani, "Ibn, Rushd's defencse of Philosophy", in *The World of Islam: Studies in Honour of Philip K. Hitti,* London, 1959, pp. 145 - 158; Muhsni Magdi, "Remarks on Averroes" Decisive Treatise", in *Studies in Honour of George F. Hourani,* State University of New York, Albany, 1984,pp. 188-202 /

4 ـ المرجع نفسه.

5 ـ المرجع المذكور20 .

6 ـ المرجع نفسه.

7 ـ المرجع نفسه. ويبلغ إبن رشد في محاولته هذه في التقريب بين الفلسفة والشريعة إلى أن جعل إبراهيم أبا الفلسفة إذ إختصه الله بها (المرجع المذكور، 14)

8 ـ المرجع المذكور 20 .

9 ـ المرجع المذكور 27 .

10 ـ المرجع المذكور 13 .

11 ـ "وكان لا يمكن ذلك (أي معرفة أنواع الأقيسة) دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك..." (المرجع المذكور 14) .

12 ـ المرجع المذكور 15 .

13 ـ المرجع المذكور 16 .

14 ـ المرجع المذكور 15 .

15 ـ المرجع المذكور، 17 ، 26 .

16 ـ المرجع المذكور 18 .

17 ـ المرجع المذكور، 30 وكذلك في خصوص التنزيه والتجسيم : " الواجب أن ينهى عن هذا السؤال" (**مناهج الأدلة، ضمن فلسفة إبن رشد** 79)

18 ـ المرجع المذكور، 45. **فصل المقال**، 20 وما يليها.

19 ـ المرجع المذكور 13 .

20 ـ **مناهج الأدلة**، 98 ـ 99 .

21 ـ المرجع المذكور، 64 و 70 .

22 ـ المرجع المذكور، 64 . كذلك تعريف الفلسفة . "الإعتبار في الموجودات ودلالة الصنعة فيها، فإن من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع، ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع" (**فصل المقال** 16 .)

23 ـ **المقدمة**، بيروت، 1967، الطبعة الثالة، 836، وكذلك 921 ـ 922 .

24 ـ طبعة حيدر آباد، 1344 هـ . نشرها كذلك الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي في 1953 . " ; *The Theology of al-Ash'ari* Richard M. Frank, Beyrouth, pp87-97 Al-Ash'aris Kitab al Hathth' ala al-bahth" In *Midéo*; 18 (1988), pp.83 - 152.

25 ـ الغزالي **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، بيروت، 1406 / 1986، ج 3، 140، 145 .

26 ـ **مناهج الأدلة**، 88 .

27 ـ المرجع المذكور، 46 .

28 ـ المرجع المذكور 73 .

29 ـ المرجع المذكور، 47 .

30 ـ إبن خلدون، **المقدمة**، 835 ـ 836 .

31 ـ **فصل المقال**، 20 .

32 ـ المرجع المذكور، 20 .

33g ـ المرجع المذكور 28 . قارن بما يقوله الغزالي عن طبقات الناس ومستويات التصديق في **القسطاس المستقيم**، منشور ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ج 3، 48 ـ 49 .

34 ـ المرجع المذكور، 29.30 .

35 ـ المرجع المذكور، 30 . "التأويل اليقني (صناعة الحكمة) لا ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلا عن الجمهور" (المرجع المذكور 33 .) وكذلك "لا يجوز أن يفصح للجمهور عنه بل لكثير من الناس والإفصاح به حرام لمن وقع له اليقين به لمن لا سبيل إلى وقوع اليقين به لأنه كالقاتل له" (**تهافت**، 462).

36 ـ المرجع المذكور، 428 .

37 ـ يقول إبن رشد في خصوص إشكالية الذات والصفات مثلا . "الذي ينبغي أن

يعلم الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما صرح به الشرع فقط وهو الإعتراف بوجودها دون تفصيل الأمر فيها هذا التفصيل فإنه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور في هذا يقين أصلا. وأعني ههنا بالجمهور كل من لم يعن بالصنائع البرهانية"(**مناهج الأدلة**. 76)

38 ـ المرجع المذكور. 90 .

39 ـ المرجع المذكور. 45 ـ 46 .

40 ـ المرجع المذكور. 46 .

41 ـ المرجع المذكور. 88 .

42 ـ **فصل المقال**. 37. ويقول الغزالي: "مقام عوام الخلق. والحق فيه الإتباع والكف عن تغيير الظواهر رأسا والحذر عن إبداع التصريح بتأويل لم تصرح به الصحابة وحسم باب السؤال رأسا والزجر عن الخوض في الكلام والبحث. وإتباع ما تشابه من الكتاب والسنة "(**فيصل التفرقة**. ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي. ج 3. 129).

43 ـ **تهافت التهافت**. 429 .

44 ـ الشهرستاني. **الملل النحل**، بهامش **الفصل** لإبن حزم. القاهرة 1317. ج1. 116 .

45 ـ الأشعري. **مقالات الإسلاميين**. نشرة هلموت ريتر. فيسبادن. 1400 / 1980، الطبعة الثالثة. 290 وما يليها.

46 ـ يقول الشهرستاني : "إن السلف من أصحاب الحديث لما رأوا توغل المعتزلة في علم الله ومخالفة السنة التي عهدوها من الأئمة الراشدين ونصرهم جماعة من بني أمية على قولهم بالقدر وجماعة من خلفاء بني العباس على قولهم بنفي الصفات وخلق القرآن تحيروا في تقرير مذهب أهل السنة والجماعة في متشابهات آيات الكتاب وأخبار النبي صلى الله عليه وسلم. أما أحمد بن حنبل وداود بن علي الإصفهاني وجماعة من أئمة السلف فجروا على مناهج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث مثل مالك بن أنس ومقاتل بن سليمان وسلكوا طريق السلامة فقالوا :نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة ولا نتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعا أن الله عز وجل لا يشبه شيئا من المخلوقات... وكانوا يحترزون من التشبيه... وقالوا إنما توقفنا في تفسير الآية وتأويلها لأمرين : أحدهما المنع الوارد في التنزيل... والثاني أن التأويل أمر مظنون بالإتفاق والقول في صفات البارىء تعالى بالظن غير جائز... بل نقول كما قال الراسخون في العلم : كل من عند ربنا آمنا بظاهره وصدقنا بباطنه ووكلنا علمه إلى الله تعالى ولسنا مكلفين بمعرفة ذلك إذ ليس من شرائط الإيمان وأركانه وإحتاط بعضهم أكثر إحتياط.. إن إحتاج إلى عبارة عبر عنها بما ورد لفظا بلفظ فهذا هو طريق السلامة وليس من التشبيه في شيء" (**الملل والنحل**. ج 1. 137 ـ 138).

47 ـ إبن خلدون. **المقدمة**. 831 .

48 ـ أو حسب رواية أخرى: "الإستواء غير مجهول والكيف غير معقول..." (الغزالي. **فيصل التفرقة**. 130).

49 ـ إبن خلدون. المرجع نفسه.

50 ـ إبن حزم. **التقريب لحد المنطق**، نشرة إحسان عباس. بيروت. [1959]. 172 .

51 ـ إبن حزم. **الفصل**، ج 1، 12 .

52 ـ إبن حزم. **التوقيف على شارع النجاة**. ضمن رسائل إبن حزم. 46 ـ 47

53 ـ فيصل التفرقة. 127 .

54 ـ ومع ذلك يقول الغزالي إن التصريح بتأويل الرؤية "بدعة، بل إن ظهر عنده أن تلك الرؤية معناها مشاهدة القلب، فينبغي أن لا يظهره ولا يذكره فإن السلف لم يذكروه" (المرجع المذكور، 129).

55 ـ **مناهج الأدلة**، 77؛ وكذلك **تهافت التهافت**، 356، 429، 582 .

56 ـ المرجع المذكور، 584 . وكذلك "الجميع متفقون على أن مبادى العمل يجب أن تؤخذ تقليدا" (المرجع المذكور، 584). أنظر كذلك تقدير الفلاسفة للشرائع في المرجع المذكور، 582 ـ 583). "أصدق كل قضية هي إن كل نبي حكيم وليس كل حكيم نبي ولكنّهم العلماء الذين قيل فيهم إنهم ورثة الأنبياء" (المرجع المذكور، 583 ـ 584).

57 ـ المرجع المذكور، 582 . " وكان الشرع مقصوده الأول العناية بالأكثر من غير إغفال لتنبيه الخواص" (**فصل المقال** 30).

58 ـ المرجع المذكور، 89 . هذا يذكر في الإجتهاد الفقهي بعدم الجواز للمجتهد أن يأخذ بحكم مجتهد آخر مقطوعا عن الدليل الذي أدى بصاحبه إلى هذا الحكم.

59 ـ المرجع المذكور، 90 .

60 ـ **فصل المقال**، 30 ـ 60 . وكذلك "مما دعت إليه الضرورة وإلا فالله العالم والشاهد والمطلع أنا مما كنا نستجيز أن نتكلم في هذه الأشياء هذا النحو من التكلم" (**تهافت التهافت** 430).

61 ـ **مناهج الأدلة** 90 .

62 ـ المرجع نفسه.

63 ـ **تهافت التهافت**، 428 .

64 ـ **فصل المقال**، 38 .

65 ـ حتى أن إبن رشد يبدي نوعا من التفهم للنزعة المجسمة والتي غلبت على الحنابلة ومن تبعهم حتى وإن قالوا إنه جسم لا كالأجسام (**مناهج الأدلة** 79) مع ذلك فإنه ينسب إلى أبي الوليد مقالة في الجمع بين إعتقاد المشائين والمتكلمين من علماء الإسلام في كيفية وجود العالم في القدم والحدوث (أنظر جمال الدين العلوي، **المتن الرشدي**، الدار البيضاء، 1986، ص 37) ولعل محتواها لا يختلف كثيرا عما قاله إبن رشد في **التهافت** و**مناهج الأدلة**، مثلما يشير إلى ذلك جمال الدين العلوي (المرجع نفسه).

66 ـ "الذين رأوا أن التصديق بوجود الله... لا يكون إلا بالعقل، لكن سلكوا في ذلك طرقا ليست هي الطرق الشرعية"، على عكس الحشوية الذين يرفض إبن رشد موقفهم لأنهم إحتفظوا بالسمع دون العقل" (المرجع المذكور، 46 ـ 47).

67 ـ المرجع المذكور، 76 . قارن بما يقوله الغزالي عن قصور المتكلمين المنطقي في **القسطاس المستقيم**، 62 ـ 63 .

68 ـ المرجع المذكور، 55؛ **تهافت التهافت** 462 .

69 ـ **مناهج الأدلة**، 49 .

70 ـ أنظر مثلا **الرسالة القشيرية**، القاهرة، 1392 / 1972 . ص 5 وما يليها. ولا نستبعد أن يكون إبن رشد إستوحى تقسيمه إلى الخاصة والعامة من التقليد الصوفي، وأن إستبداله لعبارة الفيلسوف بعبارة "العارف" أو "العارف بالله" مقصود كي ينطبق الحكم الفقهي وفقا لغرضه (**فصل المقال**، 15).

71 ـ **منهاهج الأدلة**، 193 ـ 140؛ الغزالي، فيصل التفرقة، 121 وما يليها.

72 ـ وردت مناقشات إبن تيمية وردوده على إبن رشد ضمن **فلسفة إبن رشد**،

القاهرة. الطبعة الثانية، 1353 / 1935 .

73 ـ أنظر مثلا القول في الشيء الذي ينبغي أن يعتقد فيه أنه هو الله تعالى، أو القول في الموجودات التي ينبغي أن يعتقد فيها أنها هي الملائكة في كتاب آراء أهل **المدينة الفاضلة**، نشرة البير نصري نادر، بيروت، 1973. الطبعة الثالثة، 32 ـ 36 .

74 **فلسفة أرسطاطاليس**. نشرة محسن مهدي، بيروت، 1961. 75، 133ـ نشر كتاب جوامع سياسة أفلاطون بالإعتماد على الترجمة العبرية مرتين : الأولى *Averroes Commentary on Plato's Republic*, Edited with an Introduction and Notes by E.J. Rosenthal, Cambridge 2, 1969.

والثانية :

Averroes on Plato's, Franslated with Notes by Ralph Lerner, cornell University Preso, Ichaca and London, 1974.

وصدرت كذلك ترجمة عن الانجليزية لحسن مجيد العبيدي تلخيص السياسة لافلاطون بيروت، 1998

وقد كان هذا الكتاب منطلقا لدراسات بقيت محدود عددها نذكر منها Erwin I. J. Rosenthal, "The place of politics in the philosophy of Ibn Rushd", in *B;S.O.A.S.*, vol. XV: Part 2 (1953); pp. 246 - 278 ; Dr. Erwin Rosenthal, "Averroes' Parapharase of Plato's Politeia", in *J.R.A.S*, October 1934, pp.737-744 ; Erwin I.J. Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam, Cambridge University Press, Cambridge, 1968, pp. 175-209; Charles E. Butterworth, Philosophy, Ethics and Virtuous Rule : A Study of Averroes Commentary on Plato's "Republic", The American University in Cairo Press, 1986 ; Muhsin Mahdi, "Alfarabi et Averroès : remarques sur le commentaire d'Averroès sur la République de Platon", in *Multiple Averroès*, les Belles lettres, Paris, 1978, pp. 91

يبدو أن إبن رشد قال بضرورة بقاء الفلسفة ملازمة للنوع الإنساني.

راجع لذلك S. Pinès, "La philosophie dans l'économie du genre humain selon Averroès : une réponse à Al-Farabi", in Multiple Averroès ص ص 189 ـ 207، وخاصة الصفحات 198 وما بعدها - وحتى في الغرب حيث إتسمت الرشدية بطابعها الجريء والثوري فإنها كانت محافظة نوعا ما في تمسكها بالفيزياء الأرسطية في مقابل الفيزياء الناشئة انظر E. Gilson, la *philosophie au Moyen-âge Paris*, 1976, p. 688.